

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
2010. Núm. 10. ISSN 1699-7549. pp. 85-104

El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies

Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento

Oscar Horta*

Recibido: 6/5/2010

Revisado: 28/6/2010

Aceptado: 29/6/2010

Resumen: El argumento de la superposición de especies muestra que no hay criterios no definicionales y de cumplimiento comprobable que sean satisfechos por todos los seres humanos y solo por ellos. Varias respuestas a este buscan defender la relevancia de tales criterios para excluir a los animales no humanos, pero manteniendo la plena consideración moral de todos los seres humanos. Tales posiciones, sin embargo, fracasan. Ahora bien, es preciso examinar también otras respuestas al argumento que sí aceptan lo que este indica. Estas sostienen que muchos seres humanos no son moralmente considerables en sentido pleno, pero que hay motivos indirectos para proporcionarles, con todo, una consideración honoraria. Esta imposibilitaría tratarlos de forma desfavorable. Aquí se analizan estas respuestas, y se presentan argumentos que llevan a concluir que ninguna de ellas puede tener éxito. De ello se sigue que ningún argumento que apele a algún criterio no definicional de cumplimiento comprobable podrá justificar un punto de vista antropocentrista moral. No es posible aceptar los criterios que de forma no circular excluyen a los animales no humanos sin excluir también a un gran número de seres humanos, ni garantizar un trato ecuánime para todos estos sin hacerlo también para los animales no humanos.

Palabras clave: antropocentrismo, argumento de la superposición de especies, consideración moral, especismo, consideración honoraria, trato desfavorable.

INTRODUCCIÓN

Posiblemente el modo más representativo en el que se ha defendido el antropocentrismo moral sea mediante la apelación a la que podemos llamar la premisa (C). Esta sostiene que está justificado tratar de modo desfavorable a quienes no satisfacen un cierto criterio *C*, no definicional y de cumplimiento comprobable, relativo a alguna relación o capacidad. Sin embargo, el argumento de la superposición de especies muestra que tal criterio priva también de consideración moral a muchos seres humanos. Y

* Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología / Rutgers University. Para la realización de este trabajo he dispuesto de la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España (exp. 2008-0423).

las críticas al argumento que intentan rebatir esto fracasan.¹ Ahora bien, el hecho es que no todas las respuestas al argumento de la superposición de especies aspiran a mostrar que lo que este indica sea algo equivocado. Habrá otras que lo aceptarán. Así, no negarán el hecho de que las capacidades señaladas como moralmente relevantes por quienes buscan defender el antropocentrismo moral no sean poseídas por todos los seres humanos. Y no intentarán introducir ninguna prescripción moral que permita considerar moralmente a estos a pesar de ello. Sin embargo, como veremos, tratarán de seguir defendiendo un punto de vista antropocéntrico.

A continuación veremos qué razones pueden darse a favor y en contra de tales posiciones. Una vez examinadas estas, se evaluarán de manera conjunta las distintas respuestas dadas al argumento de la superposición de especies, y se derivará lo que quepa concluir con respecto a la validez de este, y a sus implicaciones para la cuestión del especismo.

RESPUESTAS QUE ACEPTAN EL ARGUMENTO DE LA SUPERPOSICIÓN DE ESPECIES

Las respuestas al argumento de la superposición de especies que aceptan lo que este indica proceden del modo siguiente. Niegan que los seres humanos que no satisfacen un cierto criterio *C* puedan ser moralmente considerables por sí mismos (en particular en la medida en que el valor de *C* consista en la posesión de ciertas capacidades *P* de carácter psicológico). Pero intentan aportar algún tipo de cláusula que pueda justificar el reconocimiento “honorario” a los seres humanos previamente excluidos moralmente.² En otras palabras, buscan dar a estos sujetos una protección de tipo indirecto, aun aceptando que no existe motivo alguno para considerarlos por sí mismos.

Con tal objeto se apelará a motivos de distinto tipo. Veremos a continuación cuáles pueden ser estos.

INTERÉS SENTIMENTAL

Algunos autores han argumentado que aquellos humanos que carecen de determinadas capacidades han de ser moralmente considerados por motivos de carácter emocional. Sus intereses deberán ser protegidos debido al afecto que tendrán por ellos quienes sí posean las capacidades referidas. Este argumento asumiría que por cada ser humano privado de consideración habría agentes morales preocupados por su suerte. Así, Narveson afirma que podemos estar “virtualmente seguros” de que hay

¹ Véase “El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo”, en este mismo número.

² Leahy, Michael P. T., *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, London, 1991, p. 204.

algunas personas con un “interés sentimental” por estos individuos en cuestión.³

Una postura como esta será compartida por Norman y Francis, que afirman que al matar a un bebé se ocasionaría un gran sufrimiento a otros seres humanos, indicando que ello constituiría un motivo para no obrar de tal modo. Estos autores reconocen que tal motivo constituiría una razón indirecta, pero sostienen que, no obstante, sería una razón “extremadamente poderosa”.⁴

Los resultados que tendría la aceptación de esta idea serían notables. Un gran número de casos se verían cubiertos. La idea de que todos los humanos deben ser respetados merced al cariño de los padres a sus hijos serviría para dotar de protección no solamente a los niños pequeños, sino también a quienes carezcan de las capacidades individuales que sea, pues parece que todos ellos serán hijos de alguien.

Va a haber, sin embargo, serias objeciones que presentar a un planteamiento de este tipo, y vamos a comprobar, entre otras cosas, que esto último no se sigue. Para examinar estas críticas, comencemos por formular de forma más clara el argumento. Este iría como sigue:

- (I1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (I2) Ni los animales no humanos ni una serie de seres humanos poseen cierta capacidad *P*.
- (I3) No considerar moralmente a los animales no humanos no afecta a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (I4) No considerar moralmente a seres humanos que no poseen la capacidad *P* afecta a los seres humanos que sí poseen tal capacidad.
- (I5) No está justificado privar de consideración moral a los seres humanos, pero sí a los animales no humanos.

Va a haber varias razones por las que este argumento no va a funcionar.

(i) *Los animales no humanos no son totalmente excluidos*. En primer lugar, cabe apuntar que si aceptamos que (I4) es correcto, no tenemos motivos para aceptar que (I3) lo sea. Así como existen agentes morales que se preocupan o se sienten ligados a algunos seres humanos con diversidad funcional intelectual o a niños pequeños, existen también otros que tienen tal vínculo con animales no humanos.

(ii) *Paso a un criterio relacional igualmente cuestionable*. Más aun, una posición de este tipo parte de una suposición bastante cuestionable, por no decir, simplemente, falsa. La premisa (I4), para hacerse valer, ha de suponer que cada uno de los individuos humanos que no posee las capacidades en cuestión tiene a alguien que se preocupe por ellos. Lo que esto supone es que se pasa a asumir un criterio relacional. Ahora bien,

³ Narveson, Jan, “A Case against Animal Rights”, en Mickley, Linda D. y Fox, Michael W. (eds.), *Advances in Animal Welfare Science 1986/7*, HSUS, Washington, 1987, 191-204, p. 202.

⁴ Francis, Leslie y Norman, Richard, “Some Animals Are More Equal than Others”, *Philosophy*, 53, 1978, 507-27, p. 510.

como ya se apuntó con anterioridad, el argumento de la superposición de especies no se hace valer solamente en el caso de las capacidades, sino también en el de las relaciones. Hay seres humanos que no mantienen con nadie una relación como la indicada. Ese puede ser el caso de algunos huérfanos e hijos no queridos. Los propios defensores de este criterio tendrán que reconocer que su posición no protegerá a estos. Así, Norman y Francis dirán:

¿Cómo puede ser tratado el bebé durante el corto tiempo que transcurre antes de que alguien distinto se sienta unido a él? Uno puede dudar razonablemente de la posibilidad de que se dé tal caso, pero por supuesto uno tendría que admitir que en tal caso las razones indirectas comunes para proteger a los bebés humanos no vendrían al caso.⁵

De este modo, mediante esta disposición solamente se da amparo a aquellos que tienen a alguien que se preocupa de ellos. Quienes no se encuentren en tal circunstancia, como ocurre en el caso de los huérfanos, estarán disponibles para ser usados.

Y algo semejante ocurrirá en el caso de aquellos niños y niñas que tengan progenitores que, en lugar de mantener una actitud como la Norman y Francis asumen, decidan utilizarlos. La premisa (I4) se cumple solamente en ciertos casos.

Otra versión de este mismo argumento que acabamos de ver fue formulada por Rawls. Este, al enfrentarse al problema de los seres humanos excluidos por sus criterios para la consideración moral, introdujo una disposición en una línea similar a la que acabamos de ver. Conforme a esta, defendió la posibilidad de que los principios asumidos por los contratantes racionales cubran también a sus descendientes, al margen de sus capacidades cognitivas. Así, Rawls sostuvo que en la posición original cada uno se preocuparía de alguien (sus descendientes) en la generación posterior. Y, a su vez, en la nueva generación habría quienes se preocuparían de los miembros de la siguiente. Y así sucesivamente. De esta manera se garantizarían los intereses de todos los descendientes futuros de los participantes en la posición original.⁶

Del mismo modo en que el argumento de Rawls es muy semejante al de Narveson o Norman y Francis, las razones que se pueden aducir para rechazarlo serán también coincidentes en gran medida con las que rebaten el argumento de estos:

(i) *Una base contingente*. En primer lugar, es preciso recordar que, con una justificación de este tipo, Rawls proporciona a aquellos que no puedan participar del contrato social una protección indirecta basada en

⁵ "How may the baby be treated in the short time before anyone else becomes attached to it? One can reasonably doubt the possibility of such a case—but of course one would need to admit that in such a case the standard indirect reasons for protecting human infants would not obtain" (Ibid., p. 511).

⁶ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, pp. 128-29.

ciertas consideraciones de hecho sobre la psicología de quienes sí lo suscriben. En el momento en que estas cambien tal protección dejará de proporcionarse.

(ii) *Una protección no universal*. Por otra parte, cabe advertir que ciertos casos caen fuera de la cobertura de la protección garantizada por Rawls. Esto sería lo que ocurriría, por ejemplo, si unos niños fuesen creados por inseminación artificial sin ser conocidos por los donantes del óvulo y el espermatozoides. Estos podrían ser traídos al mundo con el objeto, por ejemplo, de servir como esclavos, o como bancos vivientes de órganos. El rechazo de la relevancia del criterio *C* impide esto, pero no la respuesta al argumento de la superposición de especies que presentan Narveson, Rawls, Norman y Francis.

LA PENDIENTE RESBALADIZA

Otro argumento que ha sido presentado en ciertas ocasiones para defender la exención de los humanos de lo prescrito por (C) se basa en la idea de que no obrar así puede llevarnos a caer por una “pendiente resbaladiza” en sentido moral. Quienes hacen uso de este argumento sostienen que aquellos seres humanos privados de las capacidades que en su opinión son precisas para ser “agentes racionales” carecen de lo necesario para ser considerables moralmente. Sin embargo, defienden que nos comportemos con ellos como si lo fuesen, dado que en ocasiones resulta difícil distinguir a estos de otros seres humanos que sí son racionales, y podríamos cometer injusticias no contra aquellos, sino contra estos últimos. Varios teóricos han defendido esta idea. Daniel Moros la sostiene afirmando que si no respetamos a los seres humanos que carecen de ciertas capacidades, podremos posiblemente no respetar los derechos de aquellos seres que, en sus palabras, serían “menos incapacitados” y “plenamente autónomos”.⁷ Y de modo semejante argumenta McCloskey. Este ha indicado que puede ser una “mentira útil”, para no caer en la pendiente ya referida, atribuir derechos a aquellos “nacidos de padres humanos”. Pero deja bien claro que “útil o no, es una mentira o un error atribuir derechos o la posibilidad de derechos a tales seres”.⁸ Y, de modo similar, también Peter Carruthers va a señalar que “no existen límites precisos entre un bebé y un adulto, entre un adulto no muy inteligente y alguien con una discapacidad mental de importancia y entre un anciano normal y uno en estado de senilidad avanzado”.⁹ De esta forma, al limitar la posesión de derechos a quienes cumplirían los criterios para

⁷ Moros, Daniel A., “Taking Duties Seriously: Medical Experimentation, Animal Rights and Moral Incoherence”, en Thomasma, David C. y Kushner, Thomasine (eds.), *Birth to Death: Science and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 313-24, p. 319.

⁸ “[W]hether useful or not, it is a lie or a mistake to attribute rights or the possibility of rights to such beings” (McCloskey, Henry J., “Rights”, *Philosophical Quarterly*, 15, 1965, 115-27, p. 127).

⁹ “[T]here are no sharp boundaries between a baby and an adult, between a not-very-intelligent adult and a severe mental defective, or between a normal old person and someone who is severely senile” (Carruthers, Peter, *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 114).

ello, se podría entrar en la citada pendiente resbaladiza. Para Carruthers, esto podría tener consecuencias graves, pero no porque pudiésemos dañar a quienes no son legítimos poseedores de derechos (los humanos que no satisfacen los criterios apuntados), sino porque “podríamos vernos llevados a cometer todo tipo de barbaridades contra quienes sí lo son”.¹⁰ Lo que se argumenta, en definitiva, es esto:

- (J1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (J2) Ni los animales no humanos ni una serie de seres humanos poseen cierta capacidad *P*.
- (J3) No considerar moralmente a los animales no humanos no tiene por qué llevar a que no se considere a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (J4) No considerar moralmente a seres humanos que no poseen la capacidad *P* puede llevar a que no se considere a los seres humanos que sí poseen tal capacidad.
- (J5) No está justificado privar de consideración moral a los seres humanos, pero sí a los animales no humanos.

Hay varias objeciones de seriedad que cabe plantear a este argumento:

(i) *Posibilidad de diferenciación*. En un gran número de ocasiones es perfectamente posible distinguir que un sujeto humano no es un agente racional, como en el caso de un bebé recién nacido, o de seres humanos con diversidad funcional intelectual muy significativa. La premisa (J4) se viene abajo, pues, en todos estos casos.

(ii) *Protección contingente*. La eficacia de la apelación a la pendiente resbaladiza descansa en un factor circunstancial, como es la mera posibilidad de que acertemos o no a distinguir el nivel de las facultades cognitivas de cada individuo. De ser eliminadas las dificultades al respecto, quedaría también anulada la necesidad de protección de aquellos situados por debajo del nivel requerido. Solo gracias a la muy dudosa premisa (J4) se sigue (J5). Así, David DeGrazia protesta contra el argumento de Carruthers defendiendo que el uso como recursos de seres humanos con capacidades intelectuales limitadas de modo dañino para estos sería rechazable aunque estuviésemos en una “sociedad hipotética” en la que fuese posible juzgar adecuadamente –y, por supuesto, de forma honesta– las capacidades de cada individuo.¹¹ Si se está de acuerdo con DeGrazia, se tendrá que concluir que la apelación al riesgo de caer por una “pendiente resbaladiza” no

¹⁰ “[W]e shall be launched on a slippery slope which may lead to all kinds of barbarisms against those who are rational agents” (ibid.). Con esto se nos está diciendo implícitamente es que no habría problema alguno en cometer “barbaridades” con seres no racionales, como en el caso de los seres humanos no racionales o de otros animales. O mejor dicho, que en tal caso no se tratará de barbaridades: las mismas agresiones que entendemos que es condenable que padezcan los seres humanos considerados por Carruthers como plenos agentes racionales, serían aceptables si quien las sufre es otro ser humano u otro animal.

¹¹ DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 55.

constituye un argumento convincente para adoptar una posición distinta a la derivada del argumento de la superposición de especies. La aceptación de (J4) lleva así a dudar de la validez de (J1).¹²

ESTABILIDAD SOCIAL

Carruthers va a dar también otro argumento para que (únicamente en el caso humano) los seres no adecuados a su estándar de racionalidad puedan disfrutar de alguna clase de protección moral. Apelará a las indeseables consecuencias sociales que tendría lo contrario, dado que la mayoría de la gente consideraría inaceptable que algunos seres humanos fuesen tratados como meros recursos (tal y como dictarían los principios en los que descansaría la propia teoría de este autor). Dirá que muchos se sentirían psicológicamente “incapaces de acatar” tal norma de conducta, y que ello “generaría inestabilidad social”¹³

Este argumento es distinto de otros que hemos examinado arriba. Hemos visto que ciertos autores han entendido que el daño causado a un ser humano no considerable moralmente puede afligir a algún otro que sí lo sea. En cambio, el argumento de Carruthers no alude directamente al malestar generado, sino solo al posible desorden social que tal malestar podría generar. Cabe suponer que Carruthers, siguiendo la lógica de su planteamiento, debería sostener en este punto una posición semejante a la de Narveson, de forma que el citado malestar le preocupase por sí mismo. No obstante, hay que dar cuenta también de la postura que expresamente asume Carruthers, pues interesa conocer sus posibilidades de éxito independientemente de la que pueda tener el planteamiento de Narveson. Pasemos a formular, pues, su argumento. Carruthers defiende lo siguiente:

- (K1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (K2) Ni los animales no humanos ni toda una serie de seres humanos poseen cierta capacidad *P*.
- (K3) Hay seres humanos que sí poseen cierta capacidad *P*.
- (K4) No tener en cuenta los intereses de los animales no humanos no tiene por qué dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.

¹² Obsérvese, por otra parte, algo que resulta muy llamativo del argumento que aquí presenta Carruthers. Este alude a consideraciones epistémicas, relativas a nuestras dificultades a la hora de distinguir entre los seres humanos que poseen las capacidades *P* y los que carecen de ellas. Sin embargo, el hecho es que tales dificultades descansan en lo que sucede en el plano óptica: dependen del hecho de que la frontera entre quienes poseen las capacidades *P* y quienes no las poseen es borrosa. Hemos visto que Carruthers señala que “no existen límites precisos” entre los seres humanos que satisfacen, según él, ciertos criterios y los que no lo hacen. ¿Es razonable, siendo esto así, establecer una diferencia moral tan marcada como la que el propio Carruthers defiende, conforme a la cual unos pasan a ser moralmente considerados y los otros privados de toda consideración? Parece que algo así es cuestionable.

¹³ Carruthers, Peter, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 117.

- (K5) No tener en cuenta los intereses de los seres humanos que no poseen la capacidad *P* puede causar una gran indignación entre los seres humanos que sí la poseen que afecte a la estabilidad social.
- (K6) La alteración de la estabilidad social puede dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (K7) Han de tenerse en cuenta los seres humanos que no poseen la capacidad *P*, pero no los de los animales no humanos.

Este argumento puede ser objetado como sigue.

(i) *Carruthers no mantiene una actitud ecuaníme*. La vía de crítica más clara a la apelación a la estabilidad social pasa por apuntar que esta no nos proporciona una explicación de por qué la gente tendría tal opinión sobre una conducta así. Esto es, de por qué la premisa (K5) se cumplirá. En realidad, si nos guiamos por un planteamiento como el de Carruthers parece absurdo que esto ocurra, pues ha quedado claro hacia quién debemos dirigir nuestra atención y hacia quién no. De nuevo, como en el caso anterior, estamos ante una solución que no podrá resultar satisfactoria. Carruthers se esfuerza en intentar convencer a quienes tienen la convicción arraigada de que se debe considerar moralmente a los animales no humanos de que están equivocados. Sin embargo, no asume tales esfuerzos a la hora de intentar convencer a quienes opinan que se debe considerar moralmente a todos los humanos. Esto no parece consistente. Da la impresión de que Carruthers parte de creencias previas acerca de quién debe ser considerado que marcan aquí la diferencia.

(ii) *Paralelismos*. Por otra parte, no parece que un razonamiento de este tipo resulte compatible con muchas de las convicciones que tenemos. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de nuestra visión de ciertas posiciones morales sostenidas de forma general en el pasado (que aún son, de hecho, mantenidas por muchos hoy día, si bien sin disfrutar hoy del amplio apoyo social del que gozaron antaño). Podemos pensar en el caso de la estabilidad social en la democracia ateniense, asentada sobre la discriminación y consiguiente explotación de la población esclava a manos de aquellos que poseían en exclusiva participar en la suerte de “pacto social” entonces vigente. En la defensa de la esclavitud se jugaba la organización de todo un modelo económico y, junto a esto, de la organización de una determinada sociedad. Y, sin embargo, los argumentos para cuestionar hasta su raíz el esclavismo resultan lo suficientemente concluyentes para que la mayoría de nosotros lo censuremos, a pesar del papel que pudiese jugar en el mantenimiento de todo un orden social. Y lo mismo podemos pensar de cualquier otra sociedad esclavista u opresora.

En definitiva, parece muy discutible que el cuestionamiento de un modelo discriminatorio pueda ser impedido apelando a su grado de aceptación social.

RIESGO DE BRUTALIZACIÓN

Otra posición en esta línea va a ser mantenida por Krebs. Hemos visto ya que esta autora ha intentado, sin éxito, dar una justificación para el respeto de los intereses de los niños pequeños. Su argumento para ello dejaba sin cubrir el caso de aquellos seres humanos con diversidad funcional intelectual muy significativa. Con la intención de proteger a estos, Krebs hará un añadido a su teoría que enmienda su teoría pero solo en la medida en que afecte a los seres humanos. Así, dirá:

En relación al caso de quienes tienen una discapacidad mental [sic] permanente, que carecen de una orientación hacia el futuro significativa, el argumento complementario más fuerte parece ser el argumento indirecto de *la brutalización*. Matar a un ser que tiene una cara humana, una *Menschenantlitz*, reduce nuestra inhibición biológica a matar a otros seres humanos, y lo hace en un grado mucho mayor que matar animales.¹⁴

De un argumento como este cabe decir algo semejante a lo ya apuntado arriba a propósito del que apelaba a la pendiente resbaladiza. De hecho, puede ser formulado de un modo muy semejante, pues en lo único en lo que difiere de él es en los motivos por los cuales los seres humanos que poseen ciertas capacidades podrían ser dañados a partir de que los que no las tienen no fuesen considerados. Los argumentos dados entonces se pueden hacer valer también, así, en este punto. Podría ser que se evitase la brutalización referida si se pudiesen establecer diferenciaciones claras. Para Krebs los seres humanos con diversidad funcional intelectual muy notable no cumplen sus criterios para ser considerable moralmente: sus intereses carecen de relevancia por ellos mismos. La única razón para tenerlos en cuenta son los riesgos que, de lo contrario, podrán correr aquellos que sí poseen determinadas capacidades cognitivas. De esta manera, si de alguna forma tales riesgos pudiesen ser esquivados, estos seres humanos podrían ser utilizados para cualquier uso. Parece que esta respuesta no socava, pues, las conclusiones que se desprenden del argumento que estamos considerando.

AUTOPROTECCIÓN

Cabría finalmente apuntar un modo de proporcionar protección a quienes puedan verse privados de las capacidades indicadas. Podemos defender que los principios morales que aceptemos nos salvaguarden en el transcurso de toda nuestra vida, con el objeto de garantizar nuestra protección si por

¹⁴ "With regard to the case of the permanently mentally disabled, who lack a substantial future orientation, the strongest supplementary argument seems to be the indirect *brutalization argument*. To kill a being who has a human face, a *Menschenantlitz*, blunts our biological inhibition from killing other human beings, and this, to a degree much more than the killing of animals" (Krebs, Angelika, *Ethics of Nature*, de Gruyter, Berlin, 1999, p. 117).

algún accidente o enfermedad, perdiésemos nuestras capacidades mentales. Esta idea ha sido defendida por Torbjörn Tännsjö, que afirma que de lo contrario, tendríamos de padecer un temor a lo largo de nuestras vidas que resulta preciso evitar.¹⁵ El argumento así defendido es el siguiente:

- (L1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (L2) Ni los animales no humanos ni toda una serie de seres humanos poseen cierta capacidad *P*.
- (L3) Hay seres humanos que sí poseen cierta capacidad *P*.
- (L4) No tener en cuenta los intereses de los animales no humanos no tiene por qué dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (L5) Los seres humanos que poseen la capacidad *P* pueden verse en algún momento privados de ella.
- (L6) Los seres humanos que poseen la capacidad *P* tienen un interés en que sus intereses sean siempre tenidos en cuenta.
- (L7) Los seres humanos que poseen la capacidad *P* tienen un interés en que los intereses de los seres humanos que carecen de la capacidad *P*, pero no los de los animales, sean tenidos en cuenta.

Cabe plantear a este argumento las siguientes objeciones:

(i) *Una cobertura parcial*. Lo primero que cabe observar a propósito de una cláusula como esta es que, como puede comprobarse con facilidad, no cubrirá a todos los seres humanos que carecen de las mentadas facultades. Los niños pequeños y aquellos que carezcan de estas desde su nacimiento continuarán siendo excluidos. De este modo, (L7) no se sigue de (L6).

(ii) *La distinción entre consideración presente y pasada*. Carruthers se ha opuesto a esta respuesta al argumento de la superposición de especies debido a que duda acerca de la identidad del sujeto susceptible de ser considerado. Ha argumentado lo siguiente (que, si fuese correcto, resultaría también aplicable a la posición de Krebs y Scanlon, ya comentada, sobre la necesidad de considerar la vida de un sujeto en completo):

No sabemos si la identidad personal puede mantenerse cuando tienen lugar cambios cognitivos tan notables como la entrada en la senilidad. Aunque, obviamente, al final de este cambio seguiría existiendo el mismo ser humano (o el mismo cuerpo físico) es muy dudoso que continuase existiendo *yo*, pues el ser humano resultante no tendría ninguno de los deseos, creencias, intereses, recuerdos o cualidades del carácter que –cabría decir– constituyen mi identidad como persona [...] Ahora bien, si yo no soy la persona que surge del proceso de senilidad, entonces no puedo en el momento actual

¹⁵ Tännsjö, Torbjörn, "Human Value", *Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica*, 79, 2000, 929-30, p. 930.

rechazar, movido *por mi propio interés*, normas que afecten a esa persona.¹⁶

Sin embargo, esta posición es cuestionable. El motivo por el que Carruthers defiende esta posición es porque asume una teoría de carácter puramente psicológico de nuestra identidad (y del interés prudencial, pues, si bien parece mezclar ambas cuestiones, estas no necesariamente van juntas). Ahora bien, esta posición resulta altamente controvertida. Y no hace falta asumir una teoría según la cual seamos organismos, cuerpos u órganos como cerebros para rechazarla. Aunque mantengamos una teoría de nuestra identidad y nuestro interés prudencial de carácter psicológico, podemos sostener que si un individuo posee ciertas capacidades intelectuales y las pierde, ello no hace que ese individuo deje de continuar teniendo una serie de contenidos mentales que ya poseía antes, contenidos que lo identifican como el mismo individuo y que establezcan vínculos prudenciales.

Ahora bien, indicar esto no implica aceptar que si un ser satisface los criterios para ser moralmente considerable en un determinado momento, tenga que satisfacerlos también, necesariamente, con posterioridad. Si alguien debe ser considerable moralmente en un cierto momento *t*, ha de ser porque cumple los motivos para ser considerable en *t*. Pero no por el hecho de haberlo sido en el pasado, antes de *t*. Haber sido considerable es algo distinto del hecho de serlo en el momento actual y que carece, por tanto, de las implicaciones morales que esta pueda tener. Si me encuentro gravemente enfermo, es posible que se me pueda conceder una baja laboral. Pero no parece de recibo que pueda solicitar esta por el mero hecho de haber estado convaleciente en el pasado, si ya me encuentro completamente recuperado.¹⁷

(iii) *Se asume que la posesión de intereses no depende del criterio C.* Hay aun más que decir sobre esta cláusula para la consideración de todos los humanos. Esta viene a tratar a los seres humanos a los que se refiere como cadáveres o recuerdos, que importan solo por lo que fueron en el pasado. Únicamente el hecho de haber sido anteriormente sujetos dotados de ciertas capacidades les salva de poder ser tratados como cosas. Y es que si entendemos que aquellos que poseen la capacidad *P* preferirían una

¹⁶ “[I]t is doubtful whether personal identity can be preserved through cognitive changes as massive as the slide into senility. Although at the end of such a change the very same human being (or physical body) would still exist, of course, it is highly doubtful whether *I* would any longer exist. For the resulting human being would have none of the same beliefs, desires, interests, memories, or qualities of character that—arguably—constitute my identity as a person [...] But if, following the slide into senility, the resulting person is not me, then I cannot now *self-interestedly* reject rules that affect that person” (Carruthers, *The Animals Issue*, pp. 113-14).

¹⁷ Mi propia posición es que esto nunca puede suceder, en base a la teoría de nuestra identidad y de nuestros vínculos prudenciales que mantengo. Considero que somos seres que dejan de existir cuando la consciencia desaparece irreversiblemente (si mi organismo entra en coma irreversible y nunca puede volver a dar lugar a la aparición de la consciencia, yo dejo de existir aunque ese organismo siga vivo). Y sostengo que todo ser sintiente, y, por tanto, consciente, debe ser moralmente considerable. Ambas ideas vuelven imposible que un ser pueda dejar de ser considerable mientras existe.

situación en la que los seres humanos en estado senil fuesen protegidos, solo puede ser porque asumimos que estos podrán verse afectados por nuestros actos. En otras palabras: al proponer esta disposición aceptamos implícitamente que para poseer intereses propios no es preciso ser un “agente racional”, y que otros sujetos pueden también verse afectados por cómo obremos. Por supuesto, esto no implica necesariamente que tales intereses deban ser tenidos en cuenta. Pero sí supone que una teoría que no permita la posible desconsideración de un enorme número de intereses, cuyo montante total puede ser muy notable, no puede aceptar la prescripción (C).

DAÑO A SERES HUMANOS ADULTOS

Hemos visto ya anteriormente un argumento que afirma que tenemos razones para tener en cuenta los intereses de los niños y niñas de corta edad. Tal argumento sostenía que el potencial de poseer ciertas capacidades que estos tienen los volvía sujetos cuyos intereses tendrían el mismo peso que los de los seres humanos adultos en posesión de las capacidades en cuestión. Vimos que tal argumento se viene abajo. Pero hay un argumento distinto para tener en cuenta los intereses de los niños y niñas en función de su potencial, que ya se anticipó entonces. Este no los reconoce como seres moralmente considerables. Sin embargo, apunta que si no respetamos sus intereses dañaremos a los adultos en los que se convertirán en el futuro, que sufrirán las consecuencias de ello. Puede defenderse esta posición si se apela bien a razones impersonales, bien a razones relativas a individuos, pero que afecten no a los propios niños, sino a los adultos en los que estos potencialmente se podrán convertir (defenderemos esto en la medida en que consideremos que la existencia actual del niño determina ya la identidad que tendrá el adulto en el que se convertirá, de forma que las razones que afecten a este último no puedan ser ya consideradas impersonales). En ambos casos, el argumento puede presentarse, simplifícadamente, como sigue:

- (M1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (M2) Ni los animales no humanos ni los niños pequeños poseen cierta capacidad *P*.
- (M3) Hay seres humanos que sí tienen la capacidad *P*.
- (M4) No tener en cuenta los intereses de los animales no humanos no tiene por qué dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (M5) No tener en cuenta los intereses de los niños y niñas puede dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P* en los que estos se convertirán en el futuro.
- (M6) Han de tenerse en cuenta los intereses de los niños y niñas, pero no los de los animales no humanos.

El paso (M4), entendido literalmente, no va a ser cierto siempre. En cualquier caso, dejando esto de lado, hay otras razones que llevan a dudar de que este argumento tenga éxito:

(i) *Daños sin efectos futuros.* En primer lugar, hay que apuntar que tampoco el paso (M5) se cumple en todos los casos. Conforme a la apelación a la potencialidad, si se causa a un niño pequeño un daño del que no se vaya a resentir cuando sea mayor, este será enteramente aceptable. Imaginemos que sometemos a un bebé a alguna tortura que no le dañará físicamente para el futuro. Supongamos que, gracias a algún tipo de terapia, este, pasado su tormento, simplemente se olvida de lo que ha pasado, y a lo largo de su vida lo sucedido ya nunca se le viene a la mente ni aún de modo inconsciente, de manera que el hecho no deja tampoco ninguna clase de trauma o huella en él. Nuestro protagonista simplemente vive de ahí en adelante su vida con tranquilidad, sin que en nada le afecte en el futuro lo que le ha ocurrido en ese momento de dolor. De ser así, tendríamos que convenir, el daño al que supuestamente habremos sometido a este sujeto no habrá sido tal, o al menos no habría tenido importancia en términos morales, pues cuando lo padeció no era todavía un sujeto moralmente considerable; y cuando se convirtió en tal (al hacerse adulto y adquirir las capacidades en cuestión) no se habría visto ya afectado por él. Por lo tanto, siguiendo tal razonamiento, torturar a este bebé no habría sido nada moralmente cuestionable. Si se diesen circunstancias como las mencionadas podríamos golpear con indiferencia al niño, por mucho que llorase y se quejase. El motivo es que, como se ha indicado arriba, el paso (M5) ya no se daría. El niño sería dañado, eso está claro, su sufrimiento habría sido completamente real. Pero el adulto en el que este niño se habría convertido no lo habría sido. De manera que el único motivo para considerar que el daño del niño constituiría un mal a evitar radicaría en el modo en el que este afectaría al propio niño. La mera apelación a lo sostenido en (M5) no sería suficiente para ello. De este modo, el argumento aquí examinado no proporcionaría al niño ninguna protección en un caso así.

Podemos pensar que un tipo de situación como esta nunca se va a dar en realidad, pues cualquier maltrato que recibamos de pequeños quedará siempre, de un modo u otro, grabado en nuestra mente, siendo fuente de futuros traumas, complejos, miedos, etc. Pero con tal objeción estamos introduciendo un freno meramente contingente al abuso de los menores. Si en un momento dado llegásemos a descubrir una forma de agresión a estos que no dejase secuela, esta sería plenamente aceptable.

En cualquier caso, esto apunta a la objeción más básica que se puede plantear a esta posición. Incluso si fuese físicamente imposible dañar a un niño sin dañar al adulto en que se convertirá, el hecho es que es lógicamente posible. Y, siendo así, nuestra teoría debe poder darnos una respuesta satisfactoria de lo que sucedería en tal caso. Ello ilustra el hecho de que el recurso a la potencialidad resulta insuficiente para el cometido por el que es introducido.

(ii) *De nuevo, la muerte en la infancia.* Asimismo, una objeción que hemos visto ya formulada con anterioridad se haría valer de nuevo aquí.

Una posición como esta implica que no habrá motivo alguno para tener en cuenta los intereses de un niño que sepamos con certeza que nunca se convertirá en un agente moral (por ejemplo, en el caso de que este padezca alguna enfermedad congénita que no permita su desarrollo más allá de la infancia), aun cuando impide (a diferencia de lo que sucede en el caso de la apelación al potencial) que nosotros le privemos de su vida.

(iii) *No solo los niños pueden convertirse en adultos*. Si la razón para respetar a los niños radica en que pueden convertirse en adultos, el hecho es que hay otros seres que también merecerían tal respeto. Si asumimos razones relativas a los individuos concretos que van a existir, los adultos identificables en los que los niños o niñas se convertirían, ello supondrá respetar exactamente del mismo modo no ya a los fetos, sino también a los embriones. Lo que este argumento implicaría sería muy difícil de aceptar incluso para quienes consideren que los embriones no sintientes deben ser moralmente considerados. Supone que tendremos las *mismas* razones para respetar a estos y a los niños. Una posición así resulta difícilmente aceptable.

Y el argumento pone en dificultades aun mayores a quienes asuman que las razones para considerar a los niños son impersonales. Estos consideran que si hemos de preocuparnos por un niño no es porque este vaya a convertirse en un adulto concreto, un individuo cuya identidad ya es discernible. Es, simplemente, por el hecho de que va a existir un adulto, independientemente de cuál sea su identidad. Conforme a este tipo de razones, es positivo que exista un individuo si su vida es mejor que la no existencia. Así, tendremos que asumir que no salvar la vida de un niño es un acto semejante a no concebir un niño. La única diferencia entre ambas omisiones radicaría en que en el primer caso el proceso que lleva a la existencia del adulto estaría más avanzado. Tal conclusión será difícilmente aceptable. Incluso aunque se sostenga que hay razones impersonales para hacer deseable que venga un individuo al mundo cuya vida vaya a merecer la pena (lo cual es controvertido), es difícil admitir que hemos de considerar a los niños pequeños solo por este tipo de razones.

Todo esto lleva a concluir que esta posición no puede garantizar a los niños excluidos por la premisa (C) una protección real.

UTILIDAD SOCIAL DE LA ATENCIÓN A LOS NIÑOS

Hay un argumento ligeramente distinto del anterior, que podemos considerar de forma separada. Otro de los autores que van a excluir del dominio de seres merecedores de consideración a los animales no humanos y los seres humanos privados de la capacidad de ser sujetos responsables va a ser Engeldhardt. Este indicará que “las personas, no los humanos, son especiales”,¹⁸ considerando que solo quienes poseen ciertas capacidades son personas. Dirá de los seres humanos que no tengan tales capacidades que

¹⁸ “Persons, not humans, are special” (Engelhardt, H. Tristram Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986, p. 104).

“caen fuera del reducto interior sagrado de la moralidad”.¹⁹ Sin embargo, Engelhardt propondrá la introducción de un concepto diferente de persona para garantizar respeto a aquellos que no son “personas” en el sentido inicial que ha definido, siempre que se trate de seres humanos y no de otros animales. Este se determinaría “en términos de la utilidad” de considerar a estos “como si fuesen” personas.²⁰ De este modo, tendríamos dos sentidos distintos de persona, uno como “agente moral” (esto es, como ser que posee ciertas capacidades) y otro “social”, justificado por la utilidad apuntada.²¹ Sostendrá que sin esa posibilidad de considerar personas en un “sentido social” a los niños, estos no podrían ser adecuadamente criados y crecer, lo cual daría como resultado un gran perjuicio para la sociedad.²² De modo que el argumento puede verse como sigue:

- (N1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (N2) Ni los animales no humanos ni los niños pequeños poseen cierta capacidad *P*.
- (N3) Hay seres humanos que sí poseen cierta capacidad *P*.
- (N4) No tener en cuenta los intereses de los animales no humanos no tiene por qué dañar a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (N5) No tener en cuenta los intereses de niños puede ocasionar problemas en su desarrollo y formación que dañen a los seres humanos que poseen la capacidad *P*.
- (N6) Han de tenerse en cuenta los intereses de los niños, pero no los de los animales no humanos.

No es difícil comprobar por qué una respuesta de este tipo no va a tener éxito. Al margen del hecho de que el criterio en el que descansa solo cubriría a los niños, y no a aquellos o aquellas con diversidad funcional intelectual, ocurre que del argumento al que apela Engelhardt se podrán efectivamente derivar las consecuencias que él busca solo en algunos casos. Habrá muchas otras situaciones en las que el crecimiento de un niño para convertirse en adulto no será algo realmente necesario desde un punto de vista social. Cuando sea así, no habrá nada que objetar a su muerte conforme a esta posición. Más aun, precisamente razones de utilidad social son las que han llevado también en determinadas sociedades a llevar adelante como una práctica normal el infanticidio. En casos así, un planteamiento como el que defiende Engelhardt llevaría, no ya a aceptar, sino incluso a promover tal práctica. Lo que es más, el infanticidio tiene lugar en estas sociedades normalmente cuando los niños acaban de nacer, pero un principio como este autorizaría llevarlo a cabo, en el caso de que

¹⁹ “[T]hey fall outside the inner sanctum of morality” (ibid., p. 108).

²⁰ Ibid., p. 116.

²¹ Ibid.

²² Esgrimirá Engelhardt, además, dos argumentos más aparte del aquí referido: (i) la necesidad del cultivo de las virtudes de la simpatía por la vida humana y del cuidado por ella (que podría equivaler en términos prácticos a la apelación al riesgo de brutalización); y (ii) las dificultades de conocer exactamente el momento en el que un individuo se convierte en un agente racional. Hemos examinado ya ambos argumentos.

ello fuese socialmente conveniente, incluso en situaciones en las que los niños tuviesen ya algunos años de edad (pues no poseerían todavía las capacidades en cuestión).

He hecho anteriormente alusión a otros ejemplos de casos que no se adaptarían a esta regla. El de la crianza de seres humanos con el único propósito de convertirlos en esclavos sería uno de ellos. Se podría incluso, si no dañar a estos para que nunca desarrollasen ciertas capacidades intelectuales, al menos sí utilizar ciertas técnicas de manipulación genética con el fin de concebirlos ya con tales taras. Si nos oponemos a esto, deberemos rechazar la apelación a la utilidad social.

EL FRACASO DE LAS DEFENSAS DEL ANTROPOCENTRISMO ANTE EL ARGUMENTO DE LA SUPERPOSICIÓN DE ESPECIES

Las distintas respuestas al argumento que aquí hemos estado considerando fallan en su cometido por un motivo u otro. Las propuestas encuadrables en cada uno de los tres tipos indicados adolecen, respectivamente, de los siguientes problemas:

(a) En lo que toca a las respuestas que no consideran verdaderamente el argumento, su principal problema es precisamente este, que no constituyen realmente respuestas al argumento, y que no nos dan, por lo tanto, razones para no aceptarlo. Simplemente asumen lo que tendrían que probar.

(b) A su vez, las respuestas que intentan justificar la posesión de consideración moral por parte de todos los seres humanos, incurren en un problema semejante. Por una parte, presentan razones para considerar moralmente a aquellos seres humanos que no satisfacen los criterios esgrimidos por (C) que son inconsistentes con (C). Por otra parte, no proporcionan razones sólidas que expliquen por qué razones similares o idénticas razones no pueden presentarse también en el caso de los animales no humanos.

(c) Finalmente, en lo que respecta a las respuestas que aceptan el argumento, merece la pena apuntar que, además de no proporcionar justificaciones claras y que realmente cubran a todos los seres humanos, no garantizan una protección adecuada a estos. Las salvaguardas que los defensores del antropocentrismo ofrecen a los seres humanos que no sean lo que ellos entienden como “agentes racionales” continúan resultando insuficientes. Considérese lo que Narveson ha indicado acerca de esto:

A los humanos marginales se les ha de dar un estatus intermedio. “Dar” es aquí el término crucial. Los marginales no son, por así decirlo, miembros de rigor del club moral: lo son los adultos normales.²³

²³ “Marginal humans are, in general, to be given an intermediate status. ‘Given’ is the crucial term here. Marginal are not, so to speak, charter members of the moral club; normal adults are” (Narveson, Jan, “On a Case for Animal Rights”, *The Monist*, 70, 1987, 31-49, p. 47).

Sin embargo, muchos de nosotros convendremos en que la consideración de los intereses de estos seres humanos debería darse por derecho propio, y no de forma honoraria. En este sentido es interesante observar que, por ejemplo, cuando Carruthers habla de defender los intereses de este amplio colectivo de seres humanos no lo hace porque concluya que es algo que estos merezcan. Por el contrario, la única razón que da para ello es que de otro modo podrían verse afectados los intereses de los individuos dotados de las capacidades intelectuales de las que aquellos carecen, que son, si seguimos lo planteado en su teoría, *los únicos que realmente interesan*. Así, solo hay una circunstancia que puede impedir que los intereses de aquellos seres humanos que no se adecuen al patrón de racionalidad de Carruthers puedan ser privados de toda consideración: la posibilidad de dañar a los seres humanos que poseen ciertas capacidades.

Al margen de estos problemas particulares, podemos también constatar que todas las posiciones revisadas comparten una serie de problemas que las invalidan, pudiendo plantearseles de manera genérica la objeción de que incurren casi todas ellas en una argumentación circular. Si empezamos afirmando que solo la posesión de una determinada característica resulta moralmente relevante y queremos extender los beneficios que ello supone a un sujeto que no posea esta, deberemos dar algún argumento para ello. Ahora bien, tal argumento no puede ser introducido de una manera que suponga ya, como premisa, el hecho de que tal sujeto merece disfrutar de consideración moral, pues es precisamente esta idea la que estamos intentando demostrar. Esto sucede de forma clara cuando ante el argumento se responde volviendo a una posición definicional; pero también cuando se proporcionan razones para considerar moralmente o de forma indirecta, honoraria, a los seres humanos excluidos por la premisa (C) que, sin embargo, no se aplican a los otros animales.

De modo ligado a esto, cabe decir lo siguiente. Las respuestas al argumento de la superposición de especies son añadidos posteriores a la posición inicialmente sostenida por quienes defienden (C). A la luz de lo dicho en este artículo, considero que podemos concluir que son realmente cláusulas ad hoc introducidas con el fin de intentar que la teoría pueda suponer algo que de otro modo negaría. Y una teoría que precisa de un recurso ad hoc como el que se necesita para responder al argumento de la superposición de especies es una teoría que no ha respondido de un modo satisfactorio a lo que cabe esperar de ella en lo que toca a su descripción de los criterios en base a los que habremos de decidir si tenemos que considerar moralmente a un sujeto o no. A tales efectos, un criterio, o es moralmente relevante, o no lo es. Si hay algún motivo para considerar a alguien a título honorario es porque tal sujeto merece ser considerable moralmente (de lo contrario, tal inclusión carecería de sentido). Y nuestra teoría debe incluir determinados principios que nos permitan evaluar cuándo es ello así. Si de estos se deduce la no consideración de tal individuo, es que manejamos una teoría insatisfactoria, que no acierta al señalar los criterios moralmente relevantes. El hecho de que pretendamos incluir con posterioridad, de modo honorario, a sujetos previamente

excluidos, lo que hace es poner de manifiesto la invalidez de los principios que los han excluido con anterioridad.

Asimismo, en no pocos casos, las respuestas dadas no se basan en la exposición de algún argumento que parta de unas premisas claras y llegue a una conclusión adecuadamente inferida, sino en el uso de toda una serie de recursos retóricos que, confundiendo la cuestión, sirven para hacer parecer aceptable la posición antropocéntrica pasando por alto la superposición de especies. Estos argumentos incluyen la repetición de una serie de clichés enfáticos sobre la necesidad de respeto por los seres humanos, de los que se hace uso con el fin de evitar dar algún motivo claro que explique tal asunción de un modo que excluya a los demás animales. En otros casos, los argumentos empleados no terminan realmente de demarcar una diferencia entre todos los humanos y todos los demás animales, o apelan a criterios cuya aplicación comporta otras consecuencias seriamente objetables.

CONCLUSIÓN CON RESPECTO AL ARGUMENTO DE LA SUPERPOSICIÓN DE ESPECIES

El argumento de la superposición de especies nos muestra que los criterios que apelan a las capacidades individuales o a relaciones no distinguen a los seres humanos de los demás animales. Los intentos de rebatir este argumento fracasan a la hora de permitir excepciones en la aplicación de los criterios sostenidos inicialmente en defensa del antropocentrismo.

Todo esto tiene serias consecuencias prácticas. A la luz de lo visto, solo cabe sostener, como se indicó al principio, una de las dos posiciones siguientes.

(a) *Exclusión de los animales no humanos y parte de los humanos.* La primera posición que podrá ser mantenida de manera consistente a esta altura será la de justificar el trato desfavorable tanto de los animales no humanos como de los humanos que no satisfagan ciertos criterios. Este punto de vista ha sido sostenido, entre otros,²⁴ por Raymond G. Frey. Defiende este autor que la mayor riqueza experiencial disfrutada por los sujetos con mayores capacidades cognitivas hace que sus intereses sean más significativos. Ello justificaría el uso de aquellos con menores posibilidades en este sentido.²⁵ Y reconoce este autor que, a tales efectos, no resulta posible establecer una línea de distinción clara entre seres humanos y otros animales. Así, dirá:

²⁴ J. L. Mackie ha mantenido una posición como esta. No obstante, introduce Mackie la idea de que aunque la extensión de la moralidad se reduce en sentido estricto a los agentes morales, las emociones ligadas a esta tendrían que ponerse en acción también en el caso de los seres humanos no agentes morales y de los animales no humanos (véase Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York, 1977, p. 194). Así, expresa Mackie su reprobación de una serie de usos de estos (ibid., p. 195).

²⁵ Véase Frey, Raymond G., *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford, University Press, Oxford, 1980; *Rights, Killing and Suffering*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

Lo que se necesita, en efecto, es alguna razón para pensar que la vida humana, independientemente de lo truncadas que estén sus posibilidades de enriquecimiento, independientemente de lo baja que sea su calidad, es más valiosa que la vida animal, independientemente de su grado de riqueza, independientemente de lo alta que sea su calidad. No tengo ni sé de nada con lo que satisfacer este requerimiento, esto es, no tengo ni sé de nada que me permita decir, a priori, que una vida humana de cualquier calidad, por baja que sea, es más valiosa que una vida animal de cualquier calidad, por alta que sea.²⁶

Lo cierto es que, a diferencia de los demás autores cuyas defensas del antropocentrismo se han estado analizando aquí, Frey está actuando de modo plenamente coherente al aplicar ciertos criterios morales. Solo podremos reprochar su posición si rechazamos tales criterios. Hacer esto implica pasar a adoptar la segunda de las posibles posiciones que cabe mantener ante lo que señala el argumento.

Una posición semejante ha sido presentada, sin suscribirla, por David Sztybel. Este se opone al antropocentrismo y lo considera una posición especista, pero, con el fin de efectuar un análisis en detalle de este, ha presentado el que considera que es el modo más cualificado de defenderlo, mediante una apelación a las posibilidades de vivir una vida rica en toda una serie de valores.²⁷ Esta posición no es realmente antropocéntrica, aunque se pueda seguir de planteamientos antropocentristas. De hecho, viene a coincidir a grandes rasgos con una como la que acabamos de ver que sostiene Frey. De este modo, encontramos que su formulación no solo no resulta problemática para los críticos del antropocentrismo, sino que precisamente es de ayuda para cuestionar este. El motivo consiste en que es una posición muy difícil de aceptar, en particular para los defensores del antropocentrismo. La práctica totalidad de quienes argumentan a favor del trato desfavorable de los animales no humanos buscan proteger de este a todos los seres humanos. Lo que el argumento de la superposición de especies precisamente hace es rebatir sus posiciones. Para ello, muestra que toda una serie de premisas que se cree que sustentan una posición antropocéntrica lo que en realidad implican es una posición como la presentada por Frey y Sztybel. De este modo, quienes se opongan a esta deberán rechazar también tales premisas. Así habrá de ser, pues, en el caso de todos aquellos que se opongan a que los humanos que no cumplen

²⁶ "What is needed, in effect, is some reason for thinking that a human life, no matter how truncated its scope for enrichment, no matter how low its quality, is more valuable than an animal life, no matter what its degree of enrichment, no matter how high its quality. I have and know of nothing with which to satisfy this need, that is, I have and know of nothing which enables me to say, a priori, that a human life of any quality, however low, is more valuable than an animal life of any quality, however high" (Frey, Raymond G. y Paton, William, "Vivisection, Morals and Medicine: An Exchange", en Regan, Tom y Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 223-36, p. 228).

²⁷ Sztybel, David, *Empathy and Rationality in Ethics*, tesis doctoral, University of Toronto, Toronto, 2000; y "Taking Humanism Seriously: 'Obligatory' Anthropocentrism", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13, 2000, 181-203.

determinados criterios sean privados de consideración. De esta manera, una posición como esta no es propiamente una forma de antropocentrismo (aun cuando su defensa puede deberse, muy probablemente, a inclinaciones o prejuicios antropocentristas). Por el contrario, constituye un argumento en contra de toda una serie de ideas en función de las cuales se intenta defender este de manera común. Es una forma alternativa de ilustrar el escenario que presenta el argumento de la superposición de especies.

(b) *Consideración de los animales no humanos y parte de los humanos.* La segunda posición susceptible de ser adoptada aquí no es difícil de inferir. Los criterios que apelan a las capacidades individuales o a relaciones llevan a privar de consideración moral a los animales no humanos y a toda una serie de seres humanos. Podemos, sin embargo, optar por el rechazo de tales criterios, tal y como han recomendado los críticos del especismo. Esto supondrá que habremos de abandonar las posiciones antropocéntricas. Ni los seres humanos ni los demás animales deberán, pues, ser tratados de forma desfavorable por ellos.²⁸ Habrá que concluir, así, que el antropocentrismo es una discriminación especista, que debe, pues, ser rechazada.

²⁸ Obsérvese que no tiene por qué ser antropocéntrica una posición que favorezca en ciertos casos a los seres humanos por motivos que no tienen que ver con la satisfacción de *C*, sino con la posesión en un momento determinado por parte de estos de intereses más significativos que los que pueden tener otros animales. Ahora bien, una posición no antropocéntrica no permitirá favorecer a los seres humanos cuando sus intereses sean menos significativos que los de los animales no humanos. Si he de elegir entre causar un sufrimiento leve a un cerdo o un sufrimiento grave a un humano, no es necesariamente antropocéntrico favorecer a este último, pero sí lo es si cuando entre causar un sufrimiento leve al humano o uno grave al cerdo optamos por lo último. Del mismo modo, no es antropocéntrico salvar la vida de un ser humano al que le pueden quedar 30 años de vida antes que la de un animal que de lo contrario morirá dentro de 30 minutos, pero sí lo es, *ceteris paribus*, si optamos por salvar la vida del ser humano que morirá en media hora antes que la de un elefante que podrá vivir 30 años más. Lo que el rechazo del antropocentrismo supone es la idea de que existe algo así como un “estatuto moral” diferenciado para humanos y no humanos, lo cual, como hemos visto, no implica que no se puedan poseer intereses distintos según el caso.